

Originalartikel

Alkohol og relationalitet

Social smitte som animistisk fænomen i Sibirien

Jeanette Lykkegård Nielsen

Aarhus Universitet

etnojl@cas.au.dk¹

Nielsen, Jeanette Lykkegård (2017). 'Alkohol og relationalitet: Social smitte som animistisk fænomen i Sibirien' i *Tidsskrift for Forskning i Sygdom og Samfund*, nr. 26, 109-126.

Fænomenet social smitte undersøges gennem en animistisk ramme, hvori agenter såsom ånder skal forstås som reelle verdslige væsner med konkret indflydelse på menneskers liv. Artiklens omdrejningspunkt er et problemfyldt alkoholmisbrug i landsbyen Achaivayam i det nordlige Kamchatka, Russisk Fjernøsten og spredning heraf. Forståelsen af socialitet og sygdomme som et socialt fænomen udvides, hvorved der åbnes op for nye måder at forstå ikke-smitsomme sygdommes evne til at smitte og spredes.

Alcohol and relationality: Social contagion as an animistic phenomenon in Siberia

The phenomenon of 'social contagion' is explored through an animistic framework, in which agents, such as spirits, are to be understood as real beings with tangible effects on people's lives. The article revolves around a problematic alcohol abuse and it's spreading in the village of Achaivayam in Northern Kamchatka, Russian Far-East. The understanding of sociality as well as illness and disease as a social phenomenon is extended, thereby opening up for new ways of understanding the ability of 'non-communicable' diseases to communicate and spread.

Introduktion

I midten af rummet ligger Vasja. Han ånder ikke længere og er derfor helt dækket til af tæppet. Nogle siger, det var alkoholen, der slog ham ihjel – andre hvisker; "on sam vinovata" – det er hans egen skyld. Der er ingen læge i landsbyen, men konklusionerne omkring dødsårsagen virker umiddelbart sandsynlige. Han havde drukket tæt i flere dage, og søndag morgen vågnede han ikke op. Hans søster fandt ham kold og med størknet blod ved næsen. Rundt omkring ham sidder ældre kvinder for at beskytte Vasja fra de onde ånder, Ke'let. Det er en varm sommerdag, og de skiftes til at tage en cigaret fra pakkerne på hans mave for at holde den søde lugt fra Vasjas døde krop borte. En fætter kommer ind i rummet, han er beruset, og stik imod reglerne sætter han sig på hug, tager fat om Vasjas tildækkede hoved og begynder at græde. Hans krop ryster af gråd, mens han vugger frem og tilbage henover Vasja; "han er min bror, han er min bror", gentager fætteren². Kvinderne, som alle har indtaget rød fluesvamp for at øge deres kontakt til åndeverdenen og dermed deres evne til at beskytte Vasja, tillader for en kort stund seancen, men det bliver hurtigt for meget: "vso uzhe!" – så er det nok! udbryster en af kvinderne, og Vasjas mor kommer ind fra køkkenet; "Du må gå ud nu", siger hun, "det går ikke! Du har drukket. Vodkaen generer fluesvampene, du må gå nu." Kvinderne omkring Vasja stemmer i: "Ja, du må gå nu, ud med dig!" siger den ene. "Du har drukket. Og hvorfor drikker du? Vil du ende som ham?" siger en anden, mens hun peger på Vasja. Vasjas fætter vil ikke gå; "det er min bror" bliver han ved med at sige, grædende. En anden ung mand tager nødtvungent fat i Vasjas fætter og trækker ham med udenfor til de andre mænd. Stemningen er trykket. Jeg fanger en af kvindernes blik, og hun forklarer; "det går ikke, han har drukket. Alkohol og fluesvampe, de generer hinanden.

Denne artikel undersøger social smitte igennem et problematisk alkoholforbrug og spredning heraf i landsbyen Achaivayam. I biomedicin skelnes der mellem smitsomme og ikke-smitsomme sygdomme, men denne adskillelse er problematisk, da der kan observeres spredning af ikke-smitsomme sygdomme som eksempelvis depression og spiseforstyrrelser (Seeberg & Meinert (2015). Jens Seeberg og Lotte Meinert argumenterer derfor for, at alle sygdomme med et epidemisk potentiale bør anses for at være smitsomme, og at den underliggende medicinske adskillelse mellem smitsomme og ikke-smitsomme sygdomme skaber en forvirring omkring forståelsen af ikke-smitsomme sygdomme (non-communicable diseases (NCD)) (2015: 54). Logikken bag argumentet er, at ikke-smitsomme sygdomme spredes, og at den spredning, der sker, må foregå som en kommunikation

gennem sociale relationer (Meinert og Seeberg 2008), men det er til stadighed til debat, *hvordan* denne kommunikative proces foregår. Når en del af besværligheden med at forstå spredningen af NCD's er opstået på baggrund af den rigide biomedicinske opfattelse af smitte, forekommer det nyttigt at undersøge fænomenet social smitte igennem en forståelse af sygdom, hvori den biomedicinske dikotomi mellem krop og sind samt smitsomme og ikke-smitsomme sygdomme ophæves. Med udgangspunkt i en sygdoms- og personforståelse, som eksisterer blandt en gruppe tjuktjere i det nordlige Kamchatka i og omkring landsbyen Achaivajam, i det Nordlige Kamchatka, Rusland, bliver det muligt at anskue sygdomme som et socialt fænomen. Det betyder ikke, at indbyggerne i Achaivayam ikke forstår sig på bakterier og vira, disse ses blot også som sociale væsner. Med udgangspunkt i denne sygdomsforståelse spredtes alle sygdomme via "social smitte", og det er derfor nødvendigt at undersøge, hvilken form for socialitet der er tale om i forhold til den kontekst, hvori smitten forekommer.

Shamanistiske kulturer som den tjuktjiske har en særlig forståelse af, hvad der eksisterer i verden, en særlig ontologi (Vitebsky 1995: 143). Alkohol beskrives i Achaivayam som en ond ånd. For at forstå betydningen af dette, og for at forstå hvordan alkohol indtaget af én person kan påvirke fluesvamp indtaget af en anden, må den ikke-synlige del af menneskelivet medtages i analysen. Fænomenet undersøges igennem en animistisk kosmologisk ramme, hvori ånder forstås som reelle verdslige væsner med håndgribelig indflydelse på menneskers liv, og hvor grænserne mellem personer, både menneskelige og ikke-menneskelige personer, er naturligt fraværende. I Achaivayam er den sociale verden, som mennesker indgår i, ikke begrænset til relationer med andre mennesker og dyr, men den inkluderer mangeartede synlige såvel som usynlige agenter både i denne og andre verdener. Alle disse agenter er adskilt via kroppe, men den kropslige barriere ses ikke som en fast størrelse, men nærmere som en porøs, gennemtrængelig og omskiftelig ham. Dette ses eksempelvis i ovenstående eksempel, da effekten ved indtagelse af agenter såsom alkohol og fluesvampe tydeligvis rækker ud over de påvirkede personers kroppe og over indflydelse på omgivelserne. Når alt er levende, og når selv og anden kun bliver til igennem en afgrænsning, ændres opfattelsen af socialitet. Herved åbnes der op for en måde at forstå fænomenet social smitte, der rækker ud over eksempelvis *social learning theory* (Bandura 1977) og *imitation behavior* (Marsden 1998), som social smitte ofte forklares med.

Baggrund og metode

Rusland har en lav forventet levealder taget landets industrialiserede status i betragtning (Leon et al 2007:3). I 2015 var den forventede levealder for mænd 64,7 år og 76,6 år for kvinder ifølge CIA (2015). Blandt den oprindelige del af befolkningen rangerer den forventede levealder mellem 10 og 15 år herunder (Snodgrass 2013:74). Tidligere studier viser en sammenhæng mellem indtaget af alkohol og den lave forventede levealder i Rusland (Leon et al, 2007:3). I det nordlige og nordøstlige Rusland er alkoholisme og alkoholmisbrug estimeret til at være et af de mest akutte problemer, særligt blandt oprindelige folk (Kozlov et al. 2007: 148 - 149, Semyonova et al 2014).

Alkoholmisbrug i Rusland er sammenfaldende med udbredelsen af kriminalitet, vold, voldelig død og selvmord, som slår hårdest igennem i Sibirien i det fjerne nord og øst (Kolzov et al. 2007: 156). Det formodes, at op til 66 % af alle dødsfald i nogle 'oprindelige landområder' (områder tættest befolket af oprindelige folk) har en direkte eller indirekte alkoholrelateret årsag (Anisimov 2002; Petrov 2014: 482). Anti-alkoholkampagner har indtil nu ikke haft nogen særlig effekt på populationer i disse 'oprindelige landområder'. En ny undersøgelse af virkningerne af anti-alkohol kampagnen 'trezvaja Russija' – "ædru Rusland" – foretaget af nyhedsbureauet REGNUM inddeler regioner i tre grupper ud fra, hvor godt de har taget imod anti-alkohol kampagnen. Kamchatka hører ifølge denne undersøgelse til den værste kategori med de mest 'fordrukne regioner', på en fjerdesidsteplads i hele undersøgelsen med en høj mortalitet og kriminalitet forbundet med alkohol såvel som et maksimalt salg af alkohol (REGNUM 2013). Petra Rethmann, som har udført feltarbejde blandt tjuktjernes nabofolk, koryakkerne, i det nordlige Kamchatka, skriver: *"One of the biggest problems Koriak communities face today is how to avoid the violent deaths of young men, who die in accidents as a result of drinking or in the aftermath of drinking sprees"* (2000: 19). Flere indbyggere i Achaivayam, både blandt dem som indtager alkohol, og dem som ikke gør, har udtrykt præcis samme bekymring.

Alkoholforgiftning, som er en af dødsårsagerne forbundet med alkoholindtag, forekommer, når en person har drukket mere alkohol, end kroppen kan omsætte. I Danmark forekommer alkoholforgiftning eksempelvis blandt unge festdrikkere ved indtagelse af 'shots' som en del af en fest-leg (Pedersen 2013). Særpræget ved den russiske drikkekultur er netop, at mange forbrugere af alkohol har en præference for destilleret spiritus og drikker lejlighedsvist og i store mængder (Razvodovsky 2011: 67). Mange af dem, som drikker alkohol i Achaivayam, har adopteret

dette mønster, men en drukperiode kan vare i flere dage og nogle gange uger. Der er ingen eller meget få i landsbyen, der drikker alene – det foregår i grupper, og du kan ofte høre følgende sætning: "X er begyndt drikke igen, så begynder Y nok også", hvilket indikerer spredningsfaktoren. Helt i begyndelsen af mit første feltarbejde bankede en ung mand på min dør og bad om penge. Jeg gav ham hvad han bad om, da jeg troede, det var betaling for nogle fisk han dagen før havde givet mig. Senere gik jeg en tur med en ældre kvinde, og vi møder en gruppe unge højtrøstede berusede mænd, hvorimellem manden, der havde fået penge, rakte hånden i vejret og råbte; "spasibo Sjanet", tak Jeanette. Jeg indviede kvinden i hændelsen fra tidligere, og hun fortalte, at jeg aldrig må give nogle penge på den måde. "Pengene går altid til alkohol, og når én har alkohol... ja, du kan se, hvad der sker". Hendes ord blev efter kort tids feltarbejde også til min erfaring; når én begynder en drukperiode, følger andre med. Herved antager alkoholforbruget karakter af et smittende fænomen i Achaivayam.

Denne artikel bygger på deltagelse i og observation af det almindelige hverdagsliv under fire ophold af tre måneders varighed i og omkring Achaivayam fra 2011 til 2014. Mine data er indsamlet både i landsbyen og på tundraen blandt rensdyrrhyderne, og de bygger hovedsagligt på deltagerobservation og uformelle samtaler bakket op af enkelte mere strukturerede, lydoptagede interview. Det er særligt observationer samt de lokales forklaringer på de udfordringer, som landsbyens indbyggere oplever med alkohol og voldelige dødsfald, sammenholdt med sygdomsfortællinger og samtaler om universet, der danner grundlaget for artiklen.

Både metodisk og analytisk læner jeg mig op ad, hvad Lisa Stevenson i sin monografi *"Life besides itself"* betegner "*a mode of anthropological listening*", hvori der er plads til tøven; en måde at lytte efter det, som vedholdende udfordrer trygheden, ved det vi med sikkerhed kan vide (2014: 2). Det er en lytten efter det uvisse, hvorfor det også betyder, at vi må tage det uvisse – det som ikke rigtig kan forstås – som et legitimt etnografisk objekt. Det er en måde at lytte på, som ikke forsøger at fastholde verden i en bestemt orden, og som ikke nødvendigvis stemmer overens med binære poler som fornuft/ufornuft, rationalitet/irrationalitet, men derimod åbner det op for både-og frem for enten-eller (ibid.: 173). I denne åbenhed bliver der den nødvendige plads til de fænomener, som ofte opleves i animistiske samfund, og som Mathias Günther refererer til som '*ontological fluidity*' og '*ontological ambiguity*' (1999: 71) – fænomener, som i høj grad beskrives i denne artikel.

Sygdomsforståelse i Achaivayam

Det blev klart for mig i felten, at sygdom og alkoholisme forstås som onde ånder. Derfor er det, for at forstå alkohol-problematikken, som den beskrives i Achaivayam, nødvendigt med en generel forståelse af sygdomsopfattelse i animistiske samfund.

Ifølge Bogoras kureredes sygdom iblandt tjuktjerne i begyndelsen af det 20. århundrede først og fremmest med magi. Selv den russiske medicin som af og til fandt vej til deres bosteder, og som de blev glade for, fik navnet "shamansk ånd". De russiske læger blev refereret til som shamaner (Bogoras 1904-9: 43-44). I en animistisk forståelse af verden er sygdom forårsaget ved, at ånder eller andre væsner trænger ind i ens krop, eller ved at en person mister en eller flere af sine sjæle. Derudover kan sygdom forekomme, hvis et eller flere tabuer er blevet overtrådt, da dette gør den enkelte person svag ved, at dennes vitale kræfter trækkes ud af vedkommende. Dette påvirker hele samfundet omkring den enkelte (Vitebsky 1995). Der er noget ikke-religiøst over de shamanistiske ritualer, som i høj grad vurderes ud fra om de virker. Piers Vitebsky (2005) sammenligner dette med konventionel vestlig medicin, hvori også kalktabletter i visse tilfælde virker på syge patienter, netop fordi de ikke ved andet, end at de modtager medicin, som netop virker. Dette fænomen kendes som placeboeffekten (ibid.) og tyder på, at fysiske sygdomme ikke blot er fysiske, men i høj grad hænger sammen med sindet, eller måske endnu mere abstrakt; sjælen. Og trods den i 'Vesten' udbredte forståelse af individet som værende en selvstændig, udelelig størrelse³ har vi endnu ikke kunnet undvige den indbyrdes forbundethed mellem krop og sind. Denne forbindelse er indeholdt i det tjuktjiske ord *uvi'rit*, som oversættes med 'sjæl', men hvis lingvistiske rod er *uvi'k*, som betyder 'krop'. I deres forståelsesverden er sjælen krop (Pedersen & Willerslev 2012: 474).

Frédéric Laugrand og Jarich Oosten skriver, at også inuiternes traditionelle opfattelse af helbred og sygdom var tæt forbundet med sammenhængen mellem krop og sind, såvel som hele det ydre fysiske og sociale miljø som den enkelte person indgik i (2010: 243). Dette er generelt gældende for de samfund, vi karakteriserer som shamanistiske (Vitebsky 1995). På denne måde bliver den enkeltes velbefindende underlagt hans eller hendes relationer til det omgivende miljø, inklusive de mange spirituelle eksistenser i universet. Sygdom bliver således et udtryk for en socio-kosmisk relation. Vejen til healing går igennem genoprettelse af gode forbindelser til forfædrene, dyrene og andre ikke-menneskelige agenter (Laugrand og Oosten 2010: 243), hvilket også ses i Achaivayam, hvor særlige ritualer udføres

for at oprette og genoprette gode forbindelser både til åndeverdenen, forfødrene og indbyrdes mellem mennesker (Lykkegård 2013).

Shamanens rolle er at finde årsagen til sygdom, død og enhver anden ulykke, som rammer et givent samfund (Vitebsky 1995; Laugrand & Oosten 2010: 242). I Achaivayam beskrives udfordringerne med alkohol dog ofte som uløseligt; alkoholen beskrives som en ond ånd, som selv ikke de med shamanistiske evner kan håndtere. Iblandt inuitterne i det nordøstlige Canada synes alkoholproblemet også at fremstå uløseligt både for den vestlige medicinske verden såvel som for den traditionelle shamanistiske medicin (Laugrand & Oosten: *ibid.*). Der har været både læger og psykologer i Achaivayam for at afhjælpe alkoholproblematikken, men de kommer kun én gang årligt, og ifølge flere lokale stemmer er psykologen helt stoppet med at komme. Min underbo gengav psykologens ord: "det er nytteløst". Min underbo forklarede videre: "Han kom, og vi fik de her piller. Det hjalp i et par uger eller sådan noget, så var alt tilbage til det gamle."

Helen Barbara Miller forklarer via et studie af samiske healere, at der i mødet mellem mennesker og, hvad hun kalder, "*exceptional beings*" skabes en forbindelse (2007: 109). Forbindelsen til åndeverdenen er nødvendig og kan være det, som fuldender en person, som når et barn får sit navn og derigennem bliver en person forbundet til den forfader, der er knyttet til navnet (Miller 2007: 110). Men forbindelsen kan også være nedbrydende, hvis den er 'ukorrekt' – for eksempel for stærk eller for svag – i disse tilfælde ødelægges den sociale balance, og forbindelserne bliver socialt ødelæggende (*ibid.*). Rane Willerslev beskriver samme fare blandt de yukagirske jægere (2007). Denne ubalance er ifølge Miller smitsom og forårsager uro og sygdom, og dette kan kun stoppes ved, at én, som ved, hvordan man gør, genopretter den sociale balance og de rette relationer (*ibid.*). En sund person må være i stand til at forbinde sig såvel som afskære sig fra den eller de personer, menneskelige som ikke-menneskelige (*ibid.*). Derved afhænger et menneskes helbred af dennes relation til sine medmennesker såvel som andre ikke-menneskelige agenter, og det er således indlejret i en socio-kosmisk orden (Laugrand og Oosten 2010: 271). Eksempelvis afhænger et menneskes helbred allerede fra fødslen af den korrekte genkendelse af de reinkarnerede forfædre, der har muliggjort præcis denne persons liv. I Achaivayam er det ofte set, at et barn bliver dødeligt sygt, fordi det fejlagtigt er blevet givet de forkerte navne, og at det derefter bliver rask, umiddelbart efter de rigtige navne er givet (se også Ulturgasheva 2012, Willerslev 2013; Stevenson 2014).

I begyndelsen er relationen⁴

Iblandt mange oprindelige folk i Arktis ses selvet som værende sammensat af flere sjæle - eller sjæle-dubletter. Selvet og agens bliver relationel, fordi hvem og hvad selvet opfattes som, altid er *"preceded and exceeded by the other in them"* (Jaworski & Broz 2012: 6); som før nævnt er de levende forbundet til deres forfædre gennem reinkarnation, og de er i den forstand både sig selv, men også altid en anden (Vitebsky 2005; Willerslev 2007; Stevenson 2014: 125).

Tidligere forskning, som de ovennævnte, af social smitte tager ofte udgangspunkt i en forståelse af socialitet, der bunder i en individuel personforståelse, som på mange punkter er radikalt anderledes, end den måde mine tjuktjiske samtalepartnere forstår begrebet *person*. Deres forståelse af 'selvet' bunder både i reinkarnationsbegrebet og en erfaret forbundethed med det omgivende miljø. Her forstås ved reinkarnation, at en eller flere afdøde forfædre genfødes i en nyfødt (Vitebsky 1993; Bodenhorn 2000; Willerslev 2007). Éns liv beror således på forfædrenes død (Stevenson 2014: 125), og igennem reinkarnation er man således både sig selv, men også den anden (ibid.).

Antropologer er i vid udstrækning bekendte med, at mennesker i andre dele af verden ikke nødvendigvis opfatter personen på samme måde, og der er opstået en distinktion mellem at forstå personen som henholdsvis 'individuel' og 'dividuel'. Denne distinktion er i høj grad influeret af Marilyn Strathern's bog *The gender of the Gift* (1988), hvori hun bruger forskellen til at differentiere mellem melanesiske og "vestlige" personlighedsforståelser. Den dividuelle person står i kontrast til den individuelle person ved at være skabt af komplekse, adskillelige aspekter. Strathern beskriver, at for melanesere betragtes personer som værende ligeligt dividuelt og individuelt udformet. Forståelsen af personen som dividuel er nyttig i undersøgelsen af personforståelsen i Achayvayam, men her inkluderer begrebet 'person' alle væsner, og alt eksisterende forstås som et væsen, menneskelige som ikke-menneskelige, synlige som usynlige. Om den dividuelle personforståelse forklarer Strathern yderligere: *"in one sense, the plural and the singular are 'the same'. They are homologues of one another. That is, the bringing together of many persons is just like the bringing together of one. But as far as 'the many' and 'the one' can be homologous, they are different from a pair, as a pair is defined as a unity exactly by its internal division."* Her opererer Strathern altså med to sociale tilstande; én hvori de indvendige oppositioner er undertrykt, og én hvori de ydre oppositioner er undertrykt, og du bliver ét med din omverden. Med andre ord, selvet er på samme tid helt og fragmenteret og ligeledes samtidig både en del af og forskellig fra sine sociale rela-

tioner. Den vigtige indsigt, vi her får fra Strathern i relation til forhåndenværende undersøgelse af social smitte, er den dividuelle karakter en person antager og måske i endnu højere grad en persons evne til at skifte fra helhed til fragmentering i henhold til den sociale kontekst. Fra et animistisk synspunkt er det dog farligt for selvet og den anden at være homologe, og der må i stedet bestræbes på at forblive analoge til 'andre væsner', for når selvet og den anden flyder sammen og bliver homologe, kan udfaldet være fatalt.

Rane Willerslev (2004, 2007) beskriver noget lignende blandt de yukagirske jægere, som netop benytter sig af muligheden for *shape-shifting* til midlertidigt at blive en elg under elgjagten, men altid med et forbehold, således at noget af selvet bibeholdes. Willerslev beskriver dette forhold som en væren, hvori mennesket bliver 'not animal but not not-animal'. Er man først blevet helt den anden, kan man sjældent vende tilbage til sin oprindelige form (ibid.). Når grænserne mellem selv og anden, som nævnt, ikke er naturligt eksisterende, er det op til den enkelte person at skabe og opretholde adskillelserne og dermed selvet.

Den adskillelse mellem selv og anden, der er tale om i en animistisk forståelse af selvet, er anderledes end den forståelse af barrieren mellem selv og anden, som Charles Taylor kalder 'buffered'. Taylor ville beskrive den måde som selvet forstås i Achaivayam som 'porøs', hvorved der er et fravær af bestemte grænser, for eksempel via kroppen, som virker essentielle for de af os, der er vokset op med en forståelse af selvet som 'buffered' (Taylor 2007: 33). Dette er vigtigt i forhold til at tænke modtagelighed, beskyttelse og immunitet i forhold til social smitte. Hvad er det, som gør en person enten modtagelig eller modstandsdygtig overfor eksempelvis alkoholmisbrug? Hvis vi tænker personen som en individuel, fast størrelse, er social smitte svær at forstå. På hvilken måde bliver perspektivet anderledes, hvis vi opfatter en person som delelig? Som Strathern forklarer, så har den dividuelle eller delelige person evnen til at skifte mellem selv og anden, ligesom det er muligt både at være selv og anden samt én og mange på én gang og således indtage et flerperspektiv. Dette muliggøres grundet det fælles i os, som hos tjuktjerne betegnes *Va'irgin*. *Va'irgin* er det, som altid har været og altid vil være; i begyndelsen var der kun det. *Va'irgin* bliver på russisk oversat til *jest*, hvilket direkte oversat til dansk betyder 'er' eller 'at være'. Mange i Achaivayam har svært ved at forklare mig, hvad *Va'irgin* præcist er. Enkelte har sagt, at de mener, det må være det, vi kalder gud, andre udtrykte frustration over mine spørgsmål til emnet, og én sagde: "Det er ikke noget, man kan forklare. Når man oversætter det til russisk, bliver det til noget uinteressant", hvilket indikerer, at det russiske sprog ikke rummer et ord, der fyldestgørende kan beskrive essensen af *Va'irgin*. *Va'irgin* manifesterer sig ved at

iklæde sig en form eller 'krop' for at følge Vivieros de Castro's udtryk (1998). Når *Va'irgin* manifesteres fysisk i en form, bliver det til liv; *Jonatgirgin*. Denne kropslige manifestation af liv, der skaber den synlige verden, må dog hele tiden skabes og genskabes. For at forstå hvad det betyder for menneskers sociale liv, og dermed social smitte, finder jeg brugen af Karen Barad's begreb intra-aktion nyttig.

Ifølge Barad⁵ kan man se på ethvert objekt i verden (personer inklusiv) som fænomener, forstået på den måde at de ikke er objekter med iboende grænser. Hun forklarer, at det er gennem intra-aktion, som i modsætning til interaktion ikke forudsætter uafhængige entiteter, at der i effekt skabes en afgrænsning mellem selv og anden (2007: 140). Hvor grænserne sættes, er bestemmende for, hvem og hvad du er. Altså intra-aktionen skaber personen, personen eksisterer ikke uafhængig. Det er ikke sådan, at personer ikke eksisterer, men de er ikke individuelt determineret. Vi skabes igennem hinanden - ikke overfor hinanden.

En person bliver således dét, som vedkommende er, gennem relationer. Relationer opstår gennem den intra-aktion, som skaber selv og anden. Særlig skrøbelig er den uden viden om, hvordan man intra-agerer på en måde, så det fænomen, der udgør én selv, skabes og opretholdes. I Achaivayam beskrives dette som en viden om, hvordan man lever, om hvordan man iklæder sig krop.

Hvilken karakter har alkohol?

Hvis man betragter verden fra et perspektiv, hvor alt anerkendes som besjælet og intentionelt, gælder dette også for intoxicgener såsom den røde fluesvamp og vodka. Generelt anses omgang med stærke ånder, såsom fluesvamp og vodka, som værende en risikabel affære, som kan få fatale følger ved forkert brug. Det tjuktjuske ord for vodka – '*akha mim'l'*' – oversættes med 'dårligt vand'. Historiske beskrivelser indikerer dog, at de fleste oprindelige folk, deriblandt tjuktjerne, tog positivt imod vodka fra den første gang de smagte det (Slezkine 1995:14-15). Om det tjuktjiske ord for vodka har ændret sig gennem tiden, ved jeg ikke, men '*akha mim'l'*' er det ord som bruges i Achaivayam nu. Blandt de canadiske inuitter beskrives vodka også negativt, som den hvide mands gift; 'fire-water' (Bussidor & Bilgen-Reinart 2006: 3).

Rød fluesvamp, som på tjuktjisk kaldes *v'apak* og som blot oversættes til 'svamp', kan findes på den arktiske tundra. De er stærke og afogtil upålidelige væsner med forbindelse til forfædrene og andre agenter, som for det almindelige menneskesyn er usynlige. De kan være hjælpe-væsner, men de kan samtidig være farlige.

På trods af de risici, der er forbundet med at indtage fluesvamp, er den for det meste højt værdsat af særligt den ældre del af befolkningen, som ved, hvordan man bedst omgås disse væsner. Vodka, på den anden side, anses som værende en overvejende ondsindet ånd, *Ke'let*. På trods af den tilstand af fred og nydelse som vodkaen begyndelsesvist giver sin indtager, fører omgang med vodka ifølge samtlige af de mange indbyggere i Achaivayam, jeg har talt med herom, aldrig noget godt med sig på sigt. Denne opfattelse deles af både den ældre og yngre befolkning samt ligeligt af både alkohol-forbrugere og dem som aldrig drikker.

Vodka er karakteriseret ved at trække livskraft ud af mennesker og gøre dem en 'lille smule døde' eller 'levende døde'. Det er som om, indtagelse af vodka får én til at miste sig selv. Som en kvinde, Nina, forklarede:

"Vodka er en ond ånd, meget ond. Jeg kan naturligvis kun tale for os, for tjuktjerne, jeg ved ikke, hvordan det er for andre, men for os er den altid dårlig. Den gør dig... ligesom blind. Fluesvampen på den anden side får dig til at se mere klart, hun er farlig, men hvis du ved, hvordan du skal bruge fluesvampen, så er hun meget nyttig. Vodka? Nej! Den er aldrig hjælpsom. Den gør dig blind for dit eget liv. Vodka er attraktiv for svage mennesker, for dem som ikke ved, hvordan man skal leve. De vil hellere være blinde overfor livet. Vodka gør dig en lille smule død".

En anden kvinde, Yulia, forklarede en dag, efter vi havde mødt en flok berusede unge på gaden, at hun var oprørt fordi:

"De bør ikke drikke. Unge mennesker, de bør virkelig ikke drikke. Hvordan kan man leve, når man er beruset? Er det at leve? Luk dine øjne. Du er i live, ikke? Du er et levende menneske, du er Jeanette. Dette er dit liv. Se, jeg er Yulia. Dette er mit liv; jonatgirgin. Jonatgirgin, det er livet. De unge mennesker er nødt til at forstå dette. Det blev altid fortalt os op gennem vores barndom; 'Kygitim, gitojonatgir'gin, nymelevin-nenchen jonatgir'gin'. Det betyder, at du er født ind i dette liv, du får præcis dette liv én gang. Du bliver genfødt, jeg bliver også genfødt, men ansigtet bliver ikke mit. Du bliver også en anden person da. Du er kun denne person én gang. Vi siger, at hvis du ikke kan leve, hvis livet er for hårdt, så hænger du dig selv. Eller drikker. Vi siger på vores eget sprog, at dette er en svag person. Han kan ikke leve. Unge mennesker lærer ikke at leve mere. De går i skole og lærer det russiske sprog og andre vigtige ting... men resten er op til forældrene. Læren om livet er op til forældrene, og bedsteforældrene. Læren om hvordan du lever og ikke blot eksisterer (rus: jest)."

I Achaivayam opfattes et af de største problemer med vodka som selve dens forførende karakter. Det beskrives, at når man først får begyndt, er det ikke til at stoppe, som om vodkaen lokker én til at drikke mere og mere, indtil den til sidst overtager styringen og får sin indtager til at opføre sig uhensigtsmæssigt og ude af takt med vedkommendes egen natur. Igennem indtagelse af vodkaen transformeres man og bliver noget andet, end man var før relationens begyndelse.

Alkohol smitter via parasitiske forhold

Selvom der i 'Vesten' ikke er tradition for, at vi omtaler genstande som eksempelvis alkohol som en person, taler flere pårørende til alkoholikere i Frankrig ifølge Sylvie Fainzang om alkohol på en måde, der ligner den, jeg har hørt i Achaivayam. Fainzang beskriver, at den sociale smitte, som sker mellem alkoholikere og ægtefælle, går via deres fælles oplevelse af alkoholens tilstedeværelse imellem parret (1996: 482). Deltagerne i hendes projekt, som alle er ægtefæller til alkoholikere, beskriver alkoholen som en fjende, som noget de frygter; *"I am not depressed, it's just fear, because I tell myself 'the sickness isn't far away, maybe the alcohol is still there'. (...) The enemy wasn't my husband, it was the bottle."* Fainzang forklarer, at frygten for alkoholen er lig frygten for en ubuden gæst, at alkoholen, som den viser sig igennem ægtefællens beruselse, opleves som tilstedeværelsen af en uindbudt fremmed (ibid.: 483). Alkoholen bliver personificeret som en forræder, eller som en af de pårørende udtaler: *"The bottle is like a mistress that won't let him go"*. En alkoholafhængig beskriver oplevelsen som at *"alcohol holds on to you, it's terrible"* (ibid.). Fainzang konkluderer, at karakteriseringen af alkoholen som et subjekt ikke blot er en retorisk effekt for at fremme en forståelse, men en refleksion af alkoholens personificering. Alkohol ses i denne sammenhæng ikke blot som en substans indtaget i en krop, men også som en entitet med særlige karaktertræk og agens.

Herfra er der ikke langt til opfattelsen af, at det at navigere i verden er relationelt i en bredere forstand, end vi normalt tænker det. Når vodka bliver et intentionelt væsen, kan det ikke længere opfattes som udelukkende et kemisk stof, du kan blive afhængig af. Det er en to-vejs relation mellem vodkaen og dens forbruger, en relation hvori begge parter ønsker at indtage den anden, og hvori den stærke vinder. Dette ligger sig op af en generel forståelse af universet i animistiske samfund tværs over det cirkumpolare nord samt i Mellem- og Sydamerika, at "jagt" er et basalt livsvilkår. Vi lever af andres liv så at sige (se også Bogoras 1904-9; Walens 1981; Viverios de Castro 1998; Fausto 2007; Lykkegård & Willerslev 2016).

Med det in mente er det tid til afrundingsvist at fokusere på de særlige karakteristika, der kendetegner relationen mellem vodkaen og dens forbruger.

Som allerede nævnt beskrives vodkaen som en ond ånd, der gør blind og halvdød. En ældre dame i Achaivayam beskrev vodkaens karakter således; *"vodkaen dræner livet ud af os som en vampyr. Når min søn har drukket, gør han også mig træt, åh så træt"*. Efterfølgende bekræftede flere, at vodkaen og senere dens forbruger bliver vampyr-agtig. Den måde vodkaen fortælles at trække livskraften ud af dens forbruger, leder tankerne hen på et parasitisk forhold. I et parasitisk forhold lever parasitten af sin vært, som kan blive syg og i sidste instans dø. Karakteristisk ved denne type forhold er, at det er parasitten, som har fordel af relationen. Parasitter, ligesom vampyrer, brødføder sig altså igennem andres livskraft. Michael Serres (1982) har skrevet udførligt om parasitære relationer, og logikken, han fremfører omkring disse, kan benyttes som analytisk ramme til at forstå, hvordan alkoholspredningen foregår. Serres forklarer, at denne type af relationer udformer sig i snyltende kæder (Brown 2002: 15). Logikken bag er tredobbelt: 1) parasitten lever af og dræner sin vært, 2) parasitten afbryder eller lammer værterns normale funktion, 3) og endelig sker en katalyse, hvilket forklares som en måde at tvinge værten til at handle anderledes (Brown 2002: 16).

Det er igennem det tredje led, at det bliver tydeligt, at vodkaen og forbrugeren ikke blot er involveret i den indledende tovejs relation. Vodkaen katalyserer forbrugeren og når ud til det omgivende samfund gennem forbrugers adfærdssænderinger. Forbrugeren bliver derigennem selv en parasit, der indvirker som vodkaen selv på omgivelserne. På et mere subtilt niveau rækker vodkaen ud over selve den berusede person grundet den porøse krop, hvilket blev tydeligt, da alkoholen i Vasja's fætter rakte ud over hans fysiske krop og påvirkede de svampe, som var indtaget af kvinderne.

Set fra den berusede persons perspektiv er hans opførsel normal, da vedkommendes syn er sammensmeltet med åndens perspektiv. Når *"vodkaen gør blind"*, gør den altså én blind for det liv og de relationer, man er født ind i. Igennem relationen til vodkaen skabes en ny afgrænsning – en distance til de personer i éns liv, som ikke er berusede. Set fra en ædru persons perspektiv er opførslen uacceptabel og anormal, ligesom ethvert andet væsen fra en anden 'verden' eller sfære vil opføre sig bizart set med vores øjne, hvilket fører enten til en stærkere afgrænsning eller en ny sammensmeltning. Både Fainzangs studie og mit eget peger på, at man som ædru pårørende til en alkoholiseret enten må lide i relationen ved den nødvendige afstand eller genoprette nærheden ved selv at påtage sig et

lignende synsfelt ved at lade grænsen mellem sig selv og alkoholen, og dermed sig selv og partneren, udviske - altså at begynde at drikke.

At indgå i en relation med alkohol kan således både være en måde at tillade grænsenedbrud mellem selv og anden, at opnå fællesskab med en alkoholiseret ven eller ægtefælle og samtidig skabe nye grænser.

Konklusion

Animismen lærer os at verdener og forskellige væsner i udgangspunktet er indfiltret i hinanden, hvorfor adskillelsen mellem selv og anden beror på en konstant opretholdelse og genskabelse. Igennem en animistisk forståelse af selvet, sociale relationer og agens bliver det muligt at tilføje et nyt perspektiv til forståelsen af social smitte.

Når én begynder at drikke i Achaivayam, så fortæller erfaringerne, at flere følger med, hvilket spores i udtalelser såsom: "X er begyndt drikke igen, så begynder Y nok også". Det starter med indførelse af alkohol i landsbyen. Spredningen af forbruget og dets følger såsom sygdomme og uhensigtsmæssige adfærdsmønstre forårsages ifølge den lokale befolkning af en manglende viden om, hvordan man navigerer i en verden fuld af agenter, der virker på én med en bestemt intention. Vasjas død viser, hvordan vi og det vi indeholder ikke er adskilt via vores kroppe grænser. Samtidig viser situationen en måde at relatere sig socialt til hinanden, som netop bunder i denne manglende afgrænsning eller porøsitet. Når grænserne mellem krop og sind, og dermed smitsomme og ikke-smitsomme sygdomme, ophæves, og alle fænomener forstås som relationelle, bliver det muligt at tænke alkoholmisbrug og beskyttelse herimod gennem den biomedicinske viden om spredning af bakterier og virus *sammen med* den psykologiske viden omkring og beskyttelse mod usunde eller misbrugende relationer. Ligesom det kun er muligt at omgås mennesker smittet med virus eller bakterier uden selv at blive smittet, når man ved hvilke forholdsregler, der skal tages, gælder dette også for de 'ikke-smitsomme' sygdomme som alkoholisme. For at beskytte sig mod eksempelvis alkoholens misbrugende karakter må man først kende den og ville det liv, man er født ind i: jonatgirgin. Livet, man er født ind i, er ikke en stabil størrelse, og det kræver en konstant opretholdelse af relationerne, hvorigennem præcis dette liv bliver til og samtidig en grænsesætning og undvigelse af de relationer, der ophæver det.

En manglende viden om, hvordan man lever sit liv, sætter en person i en større risiko i forhold til påvirkning af andre agenter. Manglende viden kan føre til det totale fravær af adskillelse mellem selv og anden, som vi ser, når en person har indtaget for meget vodka og i en vis forstand bliver mere vodka end sig selv; som om der er sket en total sammensmeltning af de to agenter, hvor den stærkeste bestemmer handlingerne – for tjuktjerne i Achaivayam er dette nær ved det samme som at dø, hvilket udtrykkes gennem sætninger som: "hvordan kan du leve, når du er fuld?" og "de er allerede en lille smule døde". I denne optik er social smitte ikke et spørgsmål om imitation, men snarere en overskridelse af en selv og den anden. Smitten er således ikke noget, der foregår over en distance, men derimod omverdenens agenter, der indvirker direkte på personen *indefra*.

Viden om, hvordan man lever, giver én mulighed for at skabe og opretholde en form for afgrænsning i kroppe. Kroppe er dog porøse og omskiftelige. I Achaivayam kan kroppen styrkes med den rette viden; evnen til en særlig måde at se på, som ikke indlæres i skolen. Kan man se sine relationer tydeligt og skabe sig selv gennem en ønskværdig intra-aktion, styrkes éns immunforsvar. Denne viden virker på samme måde som den maske eller dragt sygehuspersonale iklæder sig for ikke at blive smittet, når de skal besøge en patient i isolation.

Vores verdensforståelse er skabt igennem det sprog, vi bruger til at beskrive det, men i Achaivayam var jeg nødsaget til at forstå noget, som ligger hinsides sprogets strukturerende kategorier. Michael Polanyi skrev i *The Tacit Dimension*, at vi kan vide mere, end vi kan fortælle (Polanyi 1966: 4). Sproget er på denne måde en drilsk størrelse, da det både er forudsætningen for og begrænsningen af vores forståelse af verden, og i et akademisk miljø med tradition for at formidle viden på skrift er dette i særdeleshed en udfordring. Det er først, når vi slipper ud af sprogets systematiserende og differentierede orden, at vi forstår implikationerne af en animistisk forståelse af socialitet, en socialitet hvori vi ikke i udgangspunktet er separerede.

Jeg har argumenteret for at den animistiske verdensopfattelse kan bidrage med nye analytiske perspektiver til forståelsen af fænomenet social smitte. Social smitte i denne forståelse er ikke en kommunikation på tværs af rum, ej heller er det en mimik-effekt. Social smitte finder sted, når der ikke er et selv og en anden, men præcis når 'mange bliver en' for at bruge Strathers udtryk; nemlig når der sker en sammensmeltning af den smittende og den smittede.

Noter

¹ Tak til Sofie Heidenheim Christensen for grundig gennemlæsning og konstruktive kommentarer til en tidligere version af denne artikel.

² På russisk bruger man ofte det samme ord for bror og fætter

³ En tankegang som har udviklet sig siden tiden mellem Augustine (340-430) og Aquinas (1225-1274), hvor idéen om den individuelle person som værende animeret med en ikke-dividerbar sjæl skabt af Gud indfandt sig. Den kontinuerlige separation mellem krop og sind er ofte tilskrevet Descartes' filosofi, som skabte de første systematiske beskrivelser af sindet som værende fundamentalt adskilt fra kroppen, en hypotese vi i dag kender som krop-sind dualismen. Det bør nævnes at selvom Descartes forstod sindet som adskilt fra kroppen, så kunne end ikke han ignorere relationen mellem dem (Descartes 1901: VI meditation § 13).

⁴ (Buber 1937: 18), forfatters oversættelse.

⁵ I *Meeting the Universe Halfway*, med udgangspunkt i kvantefysikeren Niels Bohrs filosofi, udvider og delvist reviderer Barad Bohrs synspunkter i lyset af nuværende teorier indenfor fysik, videnskabsteori, feministiske, poststrukturalistiske og andre kritiske sociale teorier

Referencer:

Bandura, A. (1977). *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham & London: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822388128>

Bodenhorn, B. (2000) He Used to Be My Relative: Exploring the Basis of Relatedness among Inupiat of Northern Alaska. In: *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Janet Carsten, ed. Pp. 128-148. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, S.D. (2002) Michel Serres: Science, Translation and the Logic of the Parasite. *Theory, Culture and Society*, 19(3), 1-27 <http://dx.doi.org/10.1177/0263276402019003001>

Buber, M. (1937) *I and Thou*. Trans: Ronald Gregor Smith. London & New York: Continuum.

Bussidor, I. og Bilgen-Reinart, Ü. (2006) *Night Spirits The Story of the relocation of the Saisi Denne*. Winnipeg: The University of Manitoba Press

CIA. (2015). <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2102.html>

Cheek, J. (2004). At the Margins? Discourse analysis and qualitative research. *Qualitative Health Research*, 14, 1140-1150. <http://dx.doi.org/10.1177/1049732304266820>

Descartes, R (1901) *Meditations of First Philosophy*, translated by John Veitch, available at <http://www.philosophy-index.com/descartes/meditations/>

Fainzang, S. (1996). Alcoholism, a contagious disease. A contribution towards and anthropological definition of contagion. In: *Culture, Medicine and Psychiatry* Vol. 20 s. 474-487. <http://dx.doi.org/10.1007/BF00117088>

- Günther, M (1999) *Tricksters and Trancers: Bushman Religion and Society*. Indiana: Indiana University Press.
- Kozlov, A., G. Vershubsky and M. Kozlova. (2007) "Indigenous Peoples of Northern Russia: Anthropology and Health". In *Circumpolar Health Supplements* (184 sider). <https://doi.org/10.1080/22423982.2007.11864603>
- Lykkegård, J. (2013) Mellem to verdener: Udveksling af liv blandt Sibiriens tjuktjere. *Jordens Folk* 4 (2013).
- Lykkegård, J, Willerslev, R. (2016). Regenerating Life in the Face of Predation: A Study of Mortuary Ritual as Sacrifice among the Siberian Chukchi. In *Sibirica* vol. 15(2): 1-39. <http://dx.doi.org/10.3167/sib.2016.150201>
- Marsden, P. (1998). Memetics and Social Contagion: Two Sides of the Same Coin? *Journal of Memetics - Evolutionary Models of Information*.
- Meinert, Lotte og Seeberg, Jens. (2008) Epidemier, in *Tidsskrift for Forskning I Sygdom og Samfund*, Vol 5, nr 8, pp. 5-9
- Miller, B. H. (2007) *Connecting and Correcting. A Case Study of Sami Healers in Porsanger*. Leiden: CNWS Publications.
- Pedersen, M. (2013) *Determinanter for binge drikning blandt unge i Danmark*. Master thesis: <http://mph.ku.dk/uddannelsen/master/afhandlinger/mph2013/MASTERAFHANDLINGTILMPHUDD.pdf>
- Pedersen, M. og Willerslev, R. (2012) "The Soul of the Soul Is the Body": Rethinking the Concept of Soul through North Asian Ethnography. In *Common Knowledge*, Volume 18, Issue 3, Fall 2012, pp. 464-486 (Article). <https://doi.org/10.1215/0961754X-1630395>
- Polanyi, M. (1966), *The Tacit Dimension*, Chicago: University of Chicago Press
- Razvodovsky, Y.E. (2011) Alcohol consumption and suicide rates in Russia. In: *Suicidology Online*; 2:67-74
- Regnum (2015) *Camie "pjusje" i camie "tresvie" regione Rossija (De mest 'fordrukkede' og de mest 'ædrue' regioner i Rusland)*. <http://regnum.ru/news/ratings/2018002.html>, sidst besøgt 25. Januar 2016.
- Rethmann, P. (1999) Deadly Dis-Ease: Medical Knowledge and Healing in Northern Kamchatka, Russia. Pp. 197-217 in *Culture, Medicine and Psychiatry* 23.2.
- Rethmann, P. (2000) *TUNDRA passages history and gender in the RUSSIAN FAR EAST*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press
- Semyonova, V.G, Gavrilova, N.S, Sabgayda, T.P, Antonova, O.M, Nikitima, S. Yu, Evdokushkina, G.N. (2014) Approaches to the Assessment of Alcohol-Related Losses in the Russian Population. In: *Mortality in an International Perspective*. Jon Anson and Marc Luy, eds. New York, London: Springer http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-03029-6_6
- Searles, E. (2006) Anthropology in an Era of Inuit Empowerment. In: *Critical Inuit Studies. An Anthology of Contemporary Ethnography*. Pamela Stern and Lisa Stevenson, eds. Lincoln og London: University of Nebraska Press.
- Seeberg, J. og Meinert, L. (2015) "Can epidemics be noncommunicable? Reflections on the spread of 'noncommunicable' diseases", in *Medicine, Anthropology, Theory* 2, no. 2: 54-71.
- Serres, M. (1982) *The Parasite*, London: The John Hopkins University Press
- Snodgrass, J.J. (2013) Health of Indigenous Circumpolar Populations IN: *Annu. Rev. Anthropol.* 2013. 42:69–87 <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155517>
- Stevenson, L. (2014). *Life Besides Itself. Imagining Care in the Canadian Arctic*. Oakland: University of California Press.

- Ulturgesheva, O. (2012) *Narrating the Future in Siberia: Childhood, Adolescence and Autobiography Among the Eveny*. Berghan Books.
- Valeggia, C. and Snodgrass, J. (2015) Health of Indigenous Peoples. In *Annual Review of Anthropology* 44:117-135 <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-013831>
- Vitebsky, P. (1995) *The Shaman. Voyages of the soul, trance, ecstasy, and healing from Siberia to the Amazon*. Boston, New York, Toronto and London: Duncan Baird Puplishers
- Viveiros de Castro, E. (1998) Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3): 469- 488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Whitehead, P.C. and Kobayashi, B. (2014) Alcoholism and other social problems in Canadian aboriginal communities : policy alternatives and implications for social action. In: Trovato, Frank and Romaniuk, Anatole, eds., *Aboriginal populations : social, demographic and epidemiological perspectives*. Edmonton: University of Alberta Press, 2014 :163–185
- Willerslev, R. (2004) Not Animal, Not Not-animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge Among the Siberian Yukaghirs. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10 (3). [Wiley, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland]: 629–52. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00205.x>
- Willerslev, R. (2007) *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520252165.001.0001>
- Willerslev, R. (2013) Rebirth and the Death Drive: Rethinking Freud’s “Mourning and Melancholia” through a Siberian Time Perspective. Pp. 79-98 in *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual. Studies in Death, Materiality and Time*, vol. 1, ed. Dorthe Refslund and Rane Willerslev. Ashgate Publishing, London and Burlington